# بعض المفاهيم الأساسية
# حول فلسفة الدين في التراث الغربي
## حيلة العقل أنموذجاً

حيرش بغداد محمد[1]

**الكلمات المفتاحية:** الدين، الغنوصية، الميتوس، اللوغوس، الوعي البائس، الوعي السعيد، الفلسفة اليونانية، المسيحية، حيلة العقل، الإسلام، المشاريع الفكرية.

لا توجد فلسفة عظيمة دون الإحالة إلى المطلق، وإلى الغيب؛ أي أنّ المسألة الدينية مسألة رئيسة في كلّ الفلسفات، ويتمّ استحضارها، في غالب الأحيان، عند التطرّق إلى الأصل، وإلى الأخلاق، وإلى مصير الإنسان... ويتبلور الدين بالنّظر إلى عدد من المواقف المتّصلة برؤية الإنسان للوجود، وللمطلق،

---

(1) باحث جزائري.

وللقيم... سنحاول، في هذه الورقة، أن نتوقف عند بعض الشروط الأساسية لتبلور الظاهرة الدينية، من قبيل الأسطورة، والفلسفة، والميتافيزيقا، والغنوصية... كما أننا سنتطرق إلى كيفية استقبال المسيحية في التراث الغربي، وأهمّ التحولات التي عرفتها، ولاسيما بين الرؤية التي تجعل الله متعالياً على العالم، والرؤية الأخرى التي تجعله محايثاً، مركّزين، في ذلك، على «حيلة العقل»، وإمكان التفكير فيها داخل السياق العربي الإسلامي.

**أثر المثالية في نشوء الدين:**

للإنسان أهداف في الحياة، بعضها مثالي. والمثالية ملازمة لكلّ فلسفة، ما يجعل جون لارجو يشير إلى أنّ «شوبنهاور كتب أنّ على الفيلسوف الحقيقي أن يكون مثالياً. وحسب برنارد بورجوا، المثالية جوهر الفلسفة، وكلّ فلسفة مثالية، كنتيجة للمصادرة المثالية المتمثّلة في أنّه لا توجد معرفة إلا بالأفكار»(1). وفق ذلك، إنّ المثالية ترتبط بكلّ الاتجاهات الفلسفية؛ حتى تلك التي تطلق على نفسها ماديةً، أو براغماتية، أو تجريبية، فما بالك اليوتوبيا، والميتافيزيقا، والتصوف، والنزعة الروحية، والدين؟

وعادةً، تلازم المثاليّة الفلسفة الألمانية. وهو اسم عام أُعطِيَ لجملة من الأنساق الفلسفيّة المطوّرة في ألمانيا، في نهاية القرن الثامن عشر، وبداية القرن التاسع عشر، ومن أهمّ ممثليها:

---

(1) Largeault Jean - Idéalisme - Encyclopaedia Universalis (corpus 11), France 1996, p. 889.

«يوهان غوتليب فيشته، وشيلنغ، وهيغل، الذين تُوصف أنسقتهم بالمثالية الذاتية، والمثالية الموضوعية، والمثالية المطلقة»[1]. ولكن يمكن أن يكون هذا المفهوم مجرّد لصق لبطاقة، فهو قابل للنقاش، بسبب وجود اختلافات كثيرة، بين الفلاسفة الألمان أنفسهم، تجعل من الصعب وضعهم في خانة واحدة.

ويرجع مصدر الفكر المثالي إلى اختلاف رؤى الإنسان حول الوجود. يؤكّد بول ريكور أنّ «أرسطو يسجّل أنّ الوجود يُقال بأشكال متعددة»[2]. وهناك الوجود بالفعل، والوجود بالقوة، والوجود الضروري، والوجود العرضي، والوجود الحقيقي، والوجود المزيّف. ويدلّ هذا على التعدّد، الذي تحمله طبيعة الوجود، أو ماهيّته، وعنه يصير «علم الفيلسوف علم الوجود، بما هو موجود، مأخوذاً في شموليّته، وليس جزءاً من أجزائه، ولكنّ الوجود يُفهم بكيفيات كثيرة، وليس بكيفيّة واحدة»[3] إنّنا، هنا، أمام إشكالية الوحدة والتعدد، التي يمكن أن يطرحها أيّ موجود. ويتساءل هايدغر: «ما المعنى الدقيق للوجود، وبأيّ كيفية يفيد معنى؟ إنّ معناه ليس تنافراً، بدون أيّ علاقة مع الشيء الواحد، ولكنّه متعلّق بوحدة وبنوع من الطبيعة الواحدة»[4]. إنّ الشيء

(1) Lalande, Vocabulaire technique, op.cit, p. 439.

(2) Ricœur Paul, Ontologie, Encyclopaedia Universalis, Corpus 16 (Nation -Orchidales) Paris, 1996, p. 904.

(3) Aristote, La métaphysique - Tome 2, J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin (Paris) 1966, p. 588.

(4) Heidegger, Concepts fondamentaux, op.cit, pp. 169-170.

الواحد، على الرغم من كونه واحداً، وله ماهيّته الخاصة، إلا أنّه يتعلّق بكثرة أخرى يتداخل معها بشكل أو بآخر.

إنّ الأفكار، عند أفلاطون، موجودات حقيقية، لا ينقصها أيّ شيء من نظام الوجود، وماهيّة الأشياء هي الأشياء نفسها. ويبقى الفرق الأساسي بين وجود الأشياء، ووجود الماهيات، كامناً في كون الماهيات مدركاتٍ عقلية. أمّا الأشياء، فهي مدركات حسيّة. إننا أمام نوعين من الموجودات يعلو أحدهما الآخر، فهناك موجودات كاملة (الماهيات)، وهناك موجودات ناقصة (الأشياء). إنّ الأفكار تتميّز بانفصال بعضها عن بعض. أمّا الأشياء، فلا ترتقي إلى مستوى الوجود، إلا من خلال المشاركة، فهي تشارك الأفكار والمثل بعضاً من خصائصها، كمشاركة النوع للجنس. وبعد ذلك يمكن أن نطرح مسألة مشاركة الأفكار بعضها لبعض، كمشاركة الأجناس لأجناس أخرى، فننتقل من علاقة عمودية بين المحسوس والمعقول إلى علاقة أفقيّة متعالية بين الأفكار.

لقد تجاوز أفلاطون برمنيدس، الذي اعتقد بأنّ الوجود موجود، واللاوجود غير موجود. إنّ الخطاب، عنده، لن يتأسّس فحسب حول الأشياء الموجودة؛ بل يمكن أن يكون خطاباً حول أشياء غير موجودة، ما سيسهم في ظهور أنطولوجيا التعالي، من خلال طرح فكرة الخير أساساً للوجود، وشرطاً لتلاقي الأفكار والأرواح. إنّ الأفكار نفسها متعدّدة، والوحدة تحصل من خلال تواصل وارتباط الأفكار بعضها مع بعض بفضل مبدأ الخير. إلا

أنّ هذا الطرح لم يلقَ القبول عند الفلاسفة، الذين كانت نظرتهم إلى الوجود مشدودة باعتبارات تجريبية وعلمية كـ: أرسطو مثلاً.

ولقد اتّجه النقد الأرسطي إلى نظرية المعرفة؛ لأنّ الأفلاطونيين، على الرغم من اعتقادهم بأنّ الرياضيات وسط بين الوجود الحسي والوجود المثالي، لم يعترفوا بوجود الإنسان الثالث، أو الحصان الثالث، الذي يتوسّط الإنسان الحسي، والإنسان المثالي، فهم «يجعلون من الأشياء الرياضيّة أشياء وسطى بين الأشياء الرياضية الحسية، وأفكارها، وكأنّها نوعٌ ثالث من الموضوعات خارج الأفكار، وأشياء الهنا الأرضي، في حين أنّهم، فيما عدا الإنسان في ذاته، والإنسان الفردي، أو الحصان في ذاته، والحصان الفردي، لا يعترفون بوجود الإنسان الثالث، ولا بوجود الحصان الثالث»[1].

والأنطولوجيا الأرسطية تعدّ أنّ الأفكار محصورة في الأجناس، ومرتبطة بأفراد محسوسين، والأجناس كأفكار ليس لها إلاّ وجود افتراضي، كوجود الإنسان في شخص ما.

علم الوجود، أو الميتافيزيقا، ستصير، في العصر الوسيط، العلم الذي يبحث في العلل القصوى، والمسائل الإلهية، وكذلك معرفة مبادئ العلوم والعمل. إنّ توما الأكويني يرى أنّها العلم الذي يكشف عمّا هو فوق طبيعي، مكيفاً، من ثَمّ، المفهوم مع العقيدة المسيحية، التي تجعل الله الغايةَ القصوى على قمّة

(1) Aristote, La métaphysique, op.cit, p. 581.

الموجودات المفارقة للطبيعة، وتليه النفس، ثمّ الملائكة. ومن هنا، وقع الالتباس بين اللاهوت والميتافيزيقا، التي تأخذ معنى الإسكتولوجيا. ولقد حاول ديكارت تجديد الرابطة الموجودة بين الأنطولوجيا والثيولوجيا، عندما أسّس -كما هو معروف- اليقين العلمي، من خلال الضرورة المختبرة بوساطة الشخص الموضوع في امتحان الشك، والمضمون بوساطة الصدق الإلهي. ولقد أُطلِق على الميتافيزيقا مصطلح الفلسفة الأولى، وميزة الميتافيزيقي أنّه غير ماديّ من جهة، ومن جهة أخرى، غير صوري محض كالهندسة مثلاً، ومقابل الفلسفة الأولى هناك العلوم العملية؛ كالطب، والميكانيكا، والأخلاق، وهو يشبه العلوم بالشجرة التي تكون الميتافيزيقا جذورها.

ولقد تطوّر المفهوم في العصر الحديث، وتعدّدت معانيه، ففي «الاستعمال الحديث تباين معنى كلمة ميتافيزيقا... إذ يدلّ إمّا على فكرة بعض الكائنات، وإمّا على نظامٍ ما للواقع كموضوع خاص للميتافيزيقا، وإمّا على فكرة نمط خاص للمعرفة»[1]، فالميتافيزيقا تعني معرفة نظام خاص من الحقائق لا تقع تحت الحواس، ما يطبع على البحث بعداً نظرياً. وسيلحق مفهومها تغيّر عميق مع كانط، حيث سيعطيها معنى مزدوجاً يناقض أحدهما الآخر، فالمعنى الأول كلاسيكي، ويعني جملة المعارف التي تُستفاد من العقل وحده، دون الاستعانة بمعطيات التجربة. أمّا المعنى الثاني،

(1) لالاند، موسوعة لالاند، مرجع سابق، ص790.

فيقرّبها من الواقع العلمي، ويمنحها مصداقية تبعدها عن الصورية. إنّها ليست خاصة بدراسة الكائن أو الوجود، من حيث هو كائن، أو وجود، ولكنّها دراسة المعرفة من حيث شروطها وحدودها، فهي معرفة تدرس المعرفة، وقد أُطلِقَ عليها الميتافيزيقا النقدية. ويقول لالاند إنّ «الميتافيزيقا، عند كانط، ليست صورية مثل المنطق، لكنّها مادية، من حيث انطباقها على أغراض محدّدة، تسمح بصياغة قبلية لشروط وجودها الظاهري»[1].

**العقل والميتوس:**

هذا الانفتاح على الماوراء ليس شيئاً مستحدثاً في الفلسفة اليونانية؛ بل هو راجع إلى حضور الأسطورة. لقد كان الفكر عند اليونانيين، منذ القرن العاشر قبل الميلاد، يغلب عليه الطابع الشعري، وكانت السيادة فيه لهذا الخيال الرائع، وكانت قصائد هوميروس وهزيود شائعة بين الناس. لم يجد اليونانيون أيّ تناقض بين العقل والأسطورة، حيث كان كلّ منهما يدلّ على الرواية المقدسة المتعلقة بالآلهة والأبطال. وهذا ما يفسّر، إلى حدّ ما، الطابع العقلاني (اللوغوس)، والمثالي (الميتوس) في فلسفة أفلاطون، فليس «من الصدفة أن يتكلّم من خلال الاستعارة؛ لأنّ فهم الوجود لا يمكن أن يوضّح بحقّ داخل مشكلة الأفكار، وبواسطتها فقط»[2]. ويتبيّن ميل أفلاطون إلى الخيال من خلال

(1) المرجع نفسه، ص793.

(2) Heidegger, Concepts fondamentaux, op.cit, p. 120.

موقفه من الخمر، الذي يعبّر عن النشوة من جهة، وعن الاحتفال الذي كان يرافق الطقوس الدينية المكرّسة للأساطير.

وللأسطورة علاقة وطيدة مع الكذب. يقول أرتوغ إنّ: «المسافر يكتب، إذاً، من أجل فضح الروايات الكاذبة لمسافرين آخرين. الكذب، أو الميتوس، لهما وظيفة مزدوجة، إنّهما منتجان للروايات، كما يسمحان لها بالانتشار. إنّني أكتب من أجل فضح رواية الآخر»[1]. ولا يوجد ما هو أسطوريّ إلا ذلك الذي قرّرنا أن يكون، ولا يوجد الميتوس إلا بالمقارنة مع نمط آخر من الخطاب. إنّ الانتقال من الأسطوري إلى الشعري سيكون سهلاً؛ لأنّ صاحب الأسطورة ليس إلا شاعراً مختفياً ومقنّعاً.

ونستخلص ممّا سبق أنّ لليونانيين قدرةً على التوفيق من جهة بين سلطة الماضي (الأسطورة)، وسلطة الحاضر (العلم)، حيث «يظهر أساساً أنّهم استطاعوا التوفيق بين تقاليدهم وبين العقل، تبعاً للأنماط الأكثر ذكاء، كالفلسفة الأفلاطونية»[2]. ومن جهة أخرى، إنّ نظرياتهم الفلسفية ليست وليدة القطيعات المطلقة؛ بل هي نتاج التواصل والتكامل. ويتبيّن هذا أكثر انطلاقاً من كيفية استقبالهم للغنوصية.

## بدايات النزعة الصوفية في الفلسفة اليونانية:

لقد كان فلاسفة اليونان مهندسين، ورياضيين، ومتصوّفة في

---

(1) Hartog, Le miroir d'Hérodote, op.cit, p. 442.

(2) Smith Pierre, Mythe approche ethno-sociologique - Encyclopaédia Universalis, France (Paris), 1990, corpus 15, p. 1040.

الآن نفسه. إنّ الهندسة تعبّر عن الدقة، والموضوعية، والعقلانية، في حين أنّ التصوّف لا يعبّر عن استقالة العقل كما يعتقد بعضهم، ولكنّه -في نظر الباحثة دايفي ماري مدلين- تتويج للعقلانية؛ لأنّ «المرمى الصوفي كان، بالنسبة إليهم، تتويجاً لبحث عقلي طويل»(1). ويشكل معبد دلفي مقراً أساسياً يجمع الفلاسفة مع رجال الدين ومُستقبِلي الوحي.

ويُعَدُّ فيثاغورس من بين الذين عملوا على التوفيق بين المعقول واللامعقول، باعتبارهما مَلَكتَي الروح، مقدّماً تصوراً ميتافيزيقياً لحقيقة العالم، ولوضعية الإنسان في الكون، ففي «كلّ النّصوص المكتوبة حوله، أو حول الحركة الفيثاغورية؛ القديمة منها والجديدة، يكون الكون متمثلاً كمسرحٍ للدراما الكونية، التي يكون المصير الإنساني مقحماً فيها. والدراما مشكّلة من الصراع بين مبدأين؛ مبدأ العالم السماوي؛ إمبراطورية الخير والجمال، ومبدأ عالم ما تحت القمر الخاضع للقدر وللموت. والتراجيديا الإنسانية نابعة من كوننا وسطاً بين هذين المجالين [...]، والخلاص يكمن في فكّ قيود الحلول في الجسد، الناتجة عن التوالد المتعاقب، وعن الفساد المتوالي. إنّ فك القيود يكون بفضل التحوّل نحو اللاجسدي والغيبي»(2). لقد مهّد الفيثاغوريون

(1) Davy Marie - Madeleine - Encyclopédie des mystiques, Tome1. Chamanisme, Grecs, Juifs, Gnose, Christianisme primitif - 1996, pour la présente édition. Edition Payot et rivage, p. 94.

(2) Ibid, p. 111.

لظهور الأفلاطونية، وبمجيء سقراط، تمّ التأسيس للأخلاق، انطلاقاً من ضرورة معرفة الإنسان لنفسه، وجعله دائماً في حالة يقظة. أمّا أفلاطون، فقد عدّ أفكار الجمال، والعدل، والخير، فيضاً إلهياً. وفي حالة ما إذا تمكّن أصدقاء الأفكار من معرفة المدينة المطلقة، يمكنهم، عندها، أن يحكموا العالم وفق النماذج، فإن لم يفعلوا ذلك، فسيسود الشر العالم كله.

وتقتضي التربية الأفلاطونية جدلاً صاعداً يتيح للشخص الخروج من الكهف، ثمّ جدلاً هابطاً يعيده إليه، من أجل تنظيم المدينة، بحسب ما لاحظه الإنسان من كمالات. إنّ أسطورة الكهف لها دور بيداغوجي وروحي، كما أنّ للمدينة معنى روحياً، فهي مدينة داخلية موضوعة للآلهة، أو أبناء الآلهة، ولكن تحقيق هذه الفكرة المثالية يبقى ممكناً، بعد أن يتمّ تحديد الوسائل والمناهج، التي يجب استعمالها في كلّ خطوة من خطوات التربية.

ومن أجل تأكيد الطابع الصوفي للأفلاطونية، من الضروري التوقّف عند مفهوم الحب. تقول ماري مادلين: «إنّ التصوّف الأفلاطوني، الذي هو، في حدّ ذاته، فلسفة، هو كذلك تأمّل عميق، وعلم للحب، كما يقول فيدون»[1]. إنّ طبيعة الواحد تكمن في كونه موضوعاً محبوباً، والعالم المعقول والمثالي ليس فوقنا فحسب؛ بل هو، كذلك، بداخلنا، ما يسمح بحلول الواحد في الإنسان، شريطة أن تتحلّى الروح بصفات البساطة. وهنا يلتقي

(1) Davy, Encyclopédie des mystiques, op.cit, p. 143.

كلٌّ من أفلاطون وأفلوطين، اللذين يصفان التجربة الصوفية وصفاً دقيقاً، وهذا ما سيشكّل، لاحقاً، أساس التصوّف في المجتمعات الغربية والشرقية.

في هذا السّياق العرفاني، أسهم أرسطو، هو الآخر، في تحويل اللوغوس اليوناني إلى ثيولوجيا، من خلال اعتبار الله مهندسَ الكون، وروحَ العالم، وأن العالم، في صيرورته، يتوجّه نحو الوحدة المطلقة مع الله. إنّ التصوّف يقوم على قاعدتين نجدهما حتى في الديانات التوحيدية، وهما يتعلّقان بالقرابة الموجودة بين الروح والله، فكما أنّ حدث السقوط يجعل الروح تبتعد عن أصلها من جهة، فإنّه، من ناحية أخرى، يدفعها، بطريقة طبيعية، إلى محاولة استرجاع مكانتها الأولى بالتقرّب من الله. والتقرّب لا يحصل بسهولة؛ لأنّ هناك سراً وغيباً يجب على الروح أن تحلّه، وتجيب عليه. وهذا السّر موجود في الطبيعة ذاتها، ومن يتوصل إلى اكتشافه لا يجب عليه الإعلان عنه، وذلك من أجل تفادي ردّ فعل الجهلة، ولهذا السبب يكون عالم الأسرار مليئاً بالأساطير.

كما أنّ تصوّر الله عند اليونانيين مرتبط بتصوّرهم لإمبراطورية الخير والجمال، التي لا تتوافق مع مبدأ الخلق، فلو كان الله خالقاً للعالم، لكان خالقاً للشر، ولكان مسؤولاً عن الجرائم. إنّ الله فنان، وهو، من أجل ذلك، لا يخالط العالم؛ بل يتعالى عليه، و«هكذا يتأكّد نهائياً تصوّر اليونانيين أنّ الله لا يخالط العالم»[1].

(1) Davy, Encyclopédie des mystiques, op.cit, p. 99.

ومن ثَمَّ، اعتقادهم أنّ العالم يستمدّ انسجامه من الآلهة (Les muses) الشيء الذي أدى إلى ظهور الأساطير وانتشارها.

أسهم الفكر المثالي اليوناني في إعادة إحياء الغنوصية، التي يعرّفها الباحث هنري شارل بالقول: «إذا أخذنا الغنوص بمعناه المطلق، فإنّه يعني المعرفة، وبشكل أدقّ، إنّه في الأنساق الدينية التي يشكّل عمقها، فإنّ الغنوص يظهر كمعرفة تجلب مع ذاتها وبذاتها الخلاص، إنّه العلم المحرر، أو الذي يُنقذ»[1]. وهناك أسئلة جوهريّة يطرحها الإنسان، والإجابة عنها تشكّل الموقف الغنوصي. من هذه الأسئلة: من أين أتيت؟ أين أنا؟ إلى أين أنا متوجّه؟ ماذا سأصير؟ إنّها أسئلة متعلقة بالماضي، وبالحاضر، وبالمستقبل.

وسيصير لأفلوطين دور وتأثير في ظهور الفضائل الأخلاقية، وفي ظهور التصوّف المسيحي، فالمعرفة هي أساس الخلاص، وأساس الطهارة، والعفّة، والفضيلة، والشجاعة، حيث إنّ «لاهوته قد يظهر على أنه فاتر العاطفة، وخالٍ من الانفعال، ومن الإحساس. وعلى الرغم من هذا، فإنّه هو الذي صقل التصوّف المسيحي للصورة»[2]. كما أنّ أورجين، وهو أحد تلامذته،

---

(1) Puech Henri, Charles - En quête de Gnose, la gnose et le temps (1) - édition Gallimard, 1978, p. 185.

(2) Dupré Louis - Mystique et pensée chrétienne- Encyclopédie philosophique universelle (l'univers philosophique)- Volume dirigé par André Jacob, Préface de Paul Ricœur, 1ère édition fevrier1989, 3ème édition 1997, PUF, p. 1658.

سيكتب عن التصوّف المسيحي، وهو يصف مسعى الروح بأنّه خروج/هجرة، فهي تترك الأصنام والآلهة المصرية، ثمّ تقطع البحر الأحمر، وبعدها تمرّ بالمياه المرّة للغواية، والأوهام، والتمثلات اليوثوبية، من أجل أن تصل، وهي طاهرة، إلى الوحدة مع الله.

ولا تتموضع المسيحية في التاريخ لتحرير الإنسان من الزمن، أو من بطش التاريخ، ولكنّها تعمل على جعله يدرك أنّ خلاصه ونجاته لا يمكن أن يتحقّقا إلا بفضل الزمن، وبفضل التاريخ، ففيه ظهر المسيح، وفيه ظهر الوحي. إنّ «الحالة الإسكاتولوجية للإنسانية، وإن كانت عودة إلى وضعيّة النعيم، فإنّها لا يمكن أن تكون الاسترجاع، أو إعادة الإنتاج المطلق للواقع، كما كان عند بداية الخلق. والإسكتولوجيا لا تهدم التاريخ؛ بل هي نهايته واكتماله»[1].

إنّ العمل على تحقيق الذات الإنسانية، في وضعيتها الأولى والأصيلة، عن طريق تهديم الزمن والتاريخ، لا يتوافق مع المسيحية، التي تستعمل التاريخ والزمن وسيلةً من أجل الخلاص، الذي لا يعني العودة إلى الحالة الأصلية. وبالنظر إلى التاريخ وإلى المسار العام للبشرية، يتّخذ الخلاص درجاتٍ ومستوياتٍ متعددة بحسب طبيعة الأعمال والمنجزات.

إنّ الغنوصية تعدّ الروح الإنسانية «شرارةً إلهية سقطت في عالم الولادة، والموت، والقدر، وعليها أن تعي ذاتها من أجل أن يُعاد

(1) Ibid, p. 20.

إدماجها في العالم الإلهي»[1]، وبمجيء المسيحية ترسّخ هذا الشعور أكثر من خلال القيم الروحية التي تحملها، والتي كشف عنها العشاء الأخير. إنّ الروحانية وسيلة تتحقّق بها العلاقة المباشرة بين الله وبين المجتمع المسيحي. ولكنّ الروحانية، بالدرجة الأولى، حالة ذاتية، وقد «عرف القديس أوغسطين (354-430م) التصوّف بأنّه حالة عقلية ذاتية. وهكذا، يصف جرسون، عميد السوربون في القرن الخامس عشر، التصوف بأنه معرفة تجريبية لله، معرّفاً إياه بأنّه حالة شعورية راجعة إلى العفو العجيب للوحدة»[2].

إنّ الاعتقاد بأنّ الإنسان مخلوق على صورة الله، يدفع بالمتصوّف إلى العمل على الاتحاد مع الله، والعمل على أن يصبح شبيهاً بصورة المسيح. وهذا النوع من التصوّف يطلب الآلام، ويسعى نحو قتل الجسد مقتدياً بالمسيح. ولقد كان التصوّف البيزنطي ممثلاً له، من حيث إنّ « المعرفة، والغنوص الأرثوذكسي، يأتيان، إذاً، من معرفة المسيح، ومن وحدة الشعور، ومن المشاركة الأنطولوجية فيه»[3]. ويظهر التصوّف جهداً من أجل إحياء تجربة المسيح، وجعله حاضراً في ذات المتصوف، وحاضراً، باستمرار، أيضاً بين الناس، لذلك من الضروري للمتصوّف أن يكون متقشّفاً، وغيرَ راغب في امتلاك أيّ

---

(1) Simon Marcel & Benoît, Le judaïsme et le christianisme antique, op.cit, p. 288.

(2) Dupré, Mystique et pensée chrétienne, op.cit, p. 1657.

(3) Ibid, p. 2.

شيء، إذا أراد أن يكون محسناً. إنّ محاربة الأهواء والغرائز تهدف إلى إحياء الصورة الإلهية، وتمكين الروح من أن تسترجع طبيعتها الروحانية بالوحدة المباشرة مع الله، وإن الاعتقاد بأنّ الله خلق الإنسان على صورته يتولّد منه تقديس الإنسان، وإحلال الله المحايث، بدل الله المتعالي. إنّ الله ليس جوهراً، بل وجود، «فهو لم يقل لموسى: أنا الماهية، بل: أنا الوجود، إذ ليس هو الذي يصدر عن الماهية، بل الماهية هي التي تصدر عن الذي هو موجود؛ لأنّ مَن هو موجود يحوي في ذاته الوجود كله. وهكذا، فإنّ إله الحب في سيادة حريّته يمكنه أن يتعالى على تعاليه الخاص، وعلى ماهيّته، من أجل أن يمنح نفسه للمشاركة»[1].

**إصلاح الشأن الديني واكتشاف الماهية الأخرى للمسيحية:**

يبدأ الإصلاح الديني في أوربة مع البابا غرغوار الكبير أو السابع (ما بين 1073 إلى 1085م)، الذي أعطى، من خلاله، مفهوماً جديداً للدين، مركزاً على مفهوم الرابطة، حيث إنّ «الدين ليس عقداً موثقاً مقروءاً بتفحّص، لكنّه حركة الأشخاص الإلهيين في الأشخاص الإنسانيين. وهذه الثورة العقلية كانت ممتازة جداً، ولكن لم يقدر على دفعها إلى أقصى مداها، ولاسيما في المجال المقدّس»[2]، ولقد أراد غرغوار أن يخلق تفاعلاً وتمازجاً بين الإنساني والإلهي.

---

(1) Ibid, p. 64.

(2) Rouche Michel, Les racines de l'Europe, les sociétés du haut moyen age (568-888), Fayard, 2003, p. 19.

ويرى الباحث ميشال روش أنّ للمقدس خصوصياتٍ انعكست على التركيبة الاجتماعية، فأنشأت مجتمعاً تراتبياً مُكوّناً من رجال الدين، والجنود، والفلاحين. إنّ «المقدّس يتضمّن المعتقد، والسحر، والحقّ، والثقافة، والعلم، والشيخوخة، والأبدية. والعنف الجسدي والنفسي خاص بالمذكّر؛ لأنه السلطة العسكرية. وأخيراً، إنّ الخصوبة الإنسانية والنباتية من خصوصية الأنثى، باعتبار أنّها تنتج الحشد، والثروة، والأطفال [...] إنّه المخطّط المثالي للتقسيم الثلاثي الوظيفي، الذي أعطاه جورج دوميزال أهمية»[1].

ومن خلال هذه الخصوصيات، تظهر كلّ أصناف الطبقات الاجتماعية، التي سبق ذكرها (السحر= رجال الدين. العنف=الجنود. الخصوبة=المرأة). ولقد استطاعت الشعوب الوثنية، التي كانت تقدّس العنف، أن تنقل شحنتها العدوانية إلى المسيحية، التي كانت، في البداية، تعدّ أن صلب المسيح هو آخر عنف في التاريخ، ولكنّها، كتنظيم اجتماعي وسياسي، أخذت عن الرومان كثيراً من القوانين، ما يفسّر أنّها حملت في ذاتها شعاراً يحمل في داخله تناقضاً مفضوحاً، هو شعار «الحرية، والمساواة، والإقطاعية»[2].

ويبيّن (لوقوف) سبباً جوهرياً أسهم في ظهور النزعة الإنسانية المصاحبة للإصلاحات، فبالإضافة إلى الموقف، الذي اتخذته

(1) Ibid, p. 22.

(2) Ibid, p. 138.

الكنسية الغربية من الأيقونات، ما سمح، أيضاً، بظهور النزعة الإنسانية المرافقة للنهضة الأوربية تغيّرُ النظرة إلى المسيح، والانتقال من صورة المسيح المنتصر على الموت، إلى صورة المسيح المتألم، التي كان لها الفضل في جعله أكثر قرباً من الإنسان، ومن ثَمَّ التركيز على الخصوصية الإنسانية.

هذا التحوّل سيولّد نزعة إنسانية ذات طابع إيجابي، ومن هنا فإنّ الإنسان أمكنه أن «يثبت ذاته مخلوقاً على صورة الله، وليس فحسب على أنه مخطئ مسحوق من طرف الخطيئة الأصلية. ومن جهة أخرى، إنه بجانب الإيمان المحول، ولكن الحي دائماً، فإنّ القرن الحادي عشر، والقرن الثاني عشر خاصةً، سيعيدان، لمدّة طويلة، تعريف مفهومين أساسيين يميزان الفكر الأوربي الغربي، هما: فكرة الطبيعة، وفكرة العقل»[1].

إذاً، كلّ من النزعة الإنسانية، والإصلاح الغريغوري، والموقف من الأيقونات، وطريقة تمثّل المسيح [...]، عملوا على التقريب بين الإنسان والله، وتجاوز المعتقدات الوثنية الفاصلة بين الطاهر والمقدس.

ولقد عرف الإصلاح الديني أوجهُ، بفضل العمل التأويلي، الذي قام به القديس (أنسلم)، من خلال تساؤله عن السبب الذي جعل الله يتحول إلى إنسان، مركزاً على نصّ التكوين، الذي يذكر فيه أنّ الله خلق الإنسان على صورته. يقول (لوقوف) إنّ: «هدف

(1) Ibid, pp. 105-106.

الخلاص، من الآن فصاعداً، مسبوق بجهد إنساني من أجل أن يجسّد، في هذا العالم الأرضي، تشابهه مع الله. والإنسانية المسيحية ستتأسس، من الآن فصاعداً، على هذا التشابه»[1].

وامتدّ الفكر الإصلاحي لكي يتجلّى بوضوح مع لوثر في ألمانيا، التي شهدت، في القرن السادس عشر، بداية تغيّرات عميقة مسّت علاقات القوى التي بُنِيَ المجتمع عليها، والتي كانت تتوجّه إلى خدمة مصالح الفئة القليلة على حساب الفئة الكبيرة. يقول الباحث جوزيف روفان لقد: «كانت ألمانيا، مطلع القرن السادس عشر، مليئةً بالأزمات العنيفة، كأزمة المزارعين، ودهماء الحضر، والفرسان، وكتلة البرجوازية الصغيرة، التي كانت مستثارة بتيارات عميقة وقوية كانت تحضر لانفجارات ساخطة [...] إنّ لوثر سيخرج من الخفاء، سنة 1517م، برسائله الخمس والتسعين ضدّ التجارة غير المشروعة للتساهل المفضوح (Le trafic des indulgences)»[2].

إنّ كثيراً من النظريّات الدينية واللاهوتية ترجع إليه، حيث بدأ خلافه مع الكنيسة بسبب التساهل، الذي أبداه البابا لصالح بناء كاتدرائية القديس بيار (Saint Pierre) في روما. وقد قدّم رئيس أساقفة ألمانيا ألبير دوميونس (Albrecht de Mayence) دعمه. وفي (31 تشرين الأول/ أكتوبر 1517م)، كتب المصلح إلى هذا

(1) Le Goff, L'Europe est-elle née au moyen âge, op.cit, p. 110.

(2) Rovan Joseph, Histoire de l'Allemagne des origines à nos jours, Editions du Seuil, octobre 1998, p. 252.

الأخير يطلب منه أن يضع حداً لفضيحة التساهل، طاعناً، بذلك، في مصداقية السلطة الكنسيّة الممثلة في البابا. إنّ الصراع المحتدم سيجعل لوثر يرتقي بفكره من هذه القضية الجزئية، ويعيد التفكير، بطريقة عميقة، في الأسس التي ترتكز عليها المسيحية، ولاسيّما الممارسات الكنائسية، والعلاقة التي يجب أن تكون بين المؤمن والله.

**عناصر تفسير للوعي الديني الجديد:**

نعتقد أنّ هذه الإصلاحات كانت ترتكز على مدّخرات كامنة في الثقافة الأوربية، وريثة الثقافة اليونانية، فبالإضافة إلى الحمولة المعرفية للفلسفات اليونانية، تمّ استدعاء آليات أخرى مرتبطة بالمزج بين المعقول واللامعقول، ونقصد، بذلك، الحيلة، أو المكر، بمعناهما الواسع، الذي سمح لاحقاً بإدراج حيلة العقل ضمن شروط تفسير التاريخ. وإنتاج هذا المفهوم وصياغته كانا نتاج صيرورة تاريخية طويلة، وفهم عميق بالظاهرة الدينية.

**الحيلة أو المكر في السياق اليوناني (La Métis):**

بداية، إنّ «الميتيس» (La Métis) هي الإلهة التي تجسد الحكمة، وحيل الذكاء، أو الذكاء الماكر. وهي، في مفهومها العام، استراتيجية في علاقتنا مع الطبيعة، أو مع الآخرين، قائمة على حيل الذكاء من أجل تحقيق المصلحة. والحيلة ليست ضد القانون، وليست ضد الأخلاق... وهي ليست مضادّة لقوانين الآلهة، ولكنّها تعمل معها من أجل استخلاص منفعة. ومن الحيل

المعروفة في التاريخ ما تعلّق بحيل الحرب، وأهمها «حصان طروادة». وأوليس (Ulysse) مشهور باستعماله حيل الذكاء، فيما تعلق بتعامله مع حوريات البحر، حيث تمكّن من الاستماع إليهنّ من غير الوقوع في فخهنّ، الذي يجرف السفن إلى الصخور... كما أنّ حصول الإنسان على المعرفة المقدّسة حصل عن طريق سرقة النار، حيث قام بروميثيوس[1] بسرقة سرّ النار (المعرفة) من الآلهة، ومن ثَمَّ علّمه لاحقاً للبشر. ومضمون هذه الحيلة أنّه أحضر ثوراً، وذبحه، ووضع لحمه وجميع ما يُؤكَل منه في كومة غطّاها بالأحشاء... ووضع العظام في كومة أخرى، وغطّاها بالدهن، ثم خيّر زيوس بين الكومتين، فاختار الكومة الثانية، منخدعاً بمظهرها الخارجي. وقد اشتدّ سخطه، حينما علم أنّ كومته تحتوي على العظم فحسب. ومن يومها، صار من السنن البشرية أنّ قرابين الآلهة تحتوي على العظم والدهن، بينما اللحم للبشر ليأكلوه. ما يعني ترك الأفضل للبشر، وتخصيص الأسوأ للآلهة. وبالتدريج، انتقل فنّ الحيل من عند الآلهة ليصير فناً إنسانياً.

وفي المسرح اليوناني، استُعمِلَت حيلة لافتة للنظر، ومهمّة جداً، ارتبطت بإنزال أحد الآلهة إلى خشبة المسرح باستعمال تقنية، أو آلة معينة، من أجل أن يحلّ موقفاً مسرحيّاً ميؤوساً منه.

وفي الأساطير اليونانية، وفي الأعمال الفنية المجسدة لذلك، كالرسم والنحت... تكون الآلهة على صورة بشرية، ويُنسَب إليها

(1) Titans : أحد الجبابرة في الأساطير اليونانية.

صفات البشر (الكراهية، التنافس، الحسد...)، حيث إنّ عالم الآلهة انعكاس لعالم البشر، ما عدا أنّ الآلهة مصوّرة في هيئة أقوى من البشر، فهي أكثر جمالاً، وأكثر ذكاءً، وذات أجسام أكبر تمنحها قوّة جبارة.

وعندما جاء الفلاسفة اليونان، عدّوا الحيلة ليست من المعارف الحقيقية، وقد تمّ تجاوز الخطاب السفسطائي لصالح خطاب منطقي وعقلاني قائم على منهج واضح يمكن تعليمه لخاصة الناس وعامتهم، وقد تمّ تأسيس الخطاب في المدينة على أساس المواجهة وجهاً لوجه، والتنافس داخل الأغورا (Lagora).

**حيل الكنيسة:**

ظاهرياً، ربطت الكنيسة الكاثوليكية بين الحيلة والكذب، وأدانتهما، ولكنّ الكنيسة لجأت إلى كثير من الحيل، من أجل إخفاء الحقائق، وتقديم معتقدات جديدة يمكن للمؤمنين أن ينخرطوا فيها، ويصدقوها. فالكأس المقدسة (Le saint graal)، لدى عامة الناس، مجرّد كأس استعملت خلال العشاء الأخير، وقد حوت دم المسيح، فصارت، لاحقاً، موضوع بحث وتحرٍّ.

يقدّم العشاء الأخير طريقة تجعل المسيح خالداً، وهي الطريقة التي تظهر في كثير من المحافل الدينية، من خلال إعطاء المؤمنين كمية من الخمر ترمز إلى دم المسيح (الروح)، مع قرص خبز يرمز إلى جسد المسيح. هذه العملية تجعل المسيح يحلّ في المؤمن؛ في جسمه وروحه، فيصير المؤمن المسيحَ نفسه. وتخفي الكأس

المقدّسة علاقة المسيح بـ «مريم المجدلية» (Marie de Magdala)، حيث يصير البحث عن الكأس بحثاً عن مريم، وعن نسل المسيح[1]، وهذا يبيّن أنّ استمرارية الأب (المسيح) في الابن المحتمل تضمن، بشكلٍ ما، الخلود، في حين أنّ الكنيسة ارتأت خلوداً يكون عبر هبة المسيح روحه وجسده للبشرية جمعاء.

وتشتغل الحيل الرئيسة في المسيحية عن طريق مبدأ (sub contrario)[2]؛ أي عكس وقلب القيم[3]، وقد لخّص لوثر، مؤسس البروتستنتية، جملة المعتقدات المسيحية في عبارة: «الحكمة في الجنون، الحياة في الموت، المجد في الصليب»؛ (La sagesse dans la folie, la vie dans la mort et la gloire dans la croix).

وعدّ لوثر أنّه يجب على الإنسان أن «يتألّه»، ويتوقف عن أن يكون إنساناً، من أجل أن يعود من جديد ليصير إنساناً، وتألّهه غير ممكن إلا إذا نزل الله، وأصبح إنساناً. وقد تحقّق ذلك تاريخياً، «فالله يقطع الصلة مع عظمته، ويمنح نفسه للمعرفة في الصليب. إنّ تصوّر الله، وتصوّر الإنسان متضامن. إنّ انقطاع

---

(1) Dan Brown, Da Vinci Code, 2003.

(2) أكد لوثر هذا المفهوم كثيراً، والمقصود منه أنّ الله يعمل ويحقق الأفضل من خلال، وبموجب، المبدأ المعاكس والمتناقض، وقلب القيم.

(3) Jean-Denis Kraege. «L'Ecriture seule, Pour une lecture dogmatique de le bible: l'exemple de Luther et Barth». Labor et Fides, Genève, 1995, p. 173.

الصليب يؤدّي إلى انقلاب المجد الإنساني. إنّ الحكمة في الجنون والحياة في الموت، والمجد في الصليب... إذ يقول لوثر: إنّ الصليب وحده هو لاهوتنا»[1].

إنّ حكمةَ الله تكمن في «الجنون» الكامن في تغيير وضعيةٍ ومكانةٍ، والتخلّي «المؤقت» عن مكانةٍ رفيعة، ولكن متعاليةٍ. وبفضل ذلك، مُنِحَ الإنسان فرصة أن يتألّه، ليتلاقى من جديد مع إنسانيّته. ومن خلال هذه العملية، ينتقل الله من وضعية الإله المختفي وراء جلاله، إلى وضعية تسمح له بالتخلّص من المجد، والاقتراب من الإنسان، ومقاسمته آلامه، فيصبح بذلك محبوباً.

ولا يشكّل موته، في الحقيقة، إلا حياة أبدية بفضل «الحب»، فيستعيد مجده، ومنه الاعتقاد أنّ المجد يكمن في الصليب رمز المحايثة والموت. وعن طريق هذا المبدأ، تمكّن الله من التغلّب على الشيطان بوساطة الشيطان نفسه[2]. إنّ الإنسان، بشكل طبيعي، لا يريد أن يكون الله هو الله؛ بل أن يكون الإنسان هو الله[3]. وتُعَدُّ هذه الفكرة شيطانية، لكنّ الله حققها للإنسان، ولم ينقص ذلك من شأن الله؛ بل زاده مجداً؛ لأنّ موته على الصليب زاد تعلّق المؤمنين به.

---

(1) Pierre Buhler, Luther Martin. Encyclopaedia Universalis (corpus14- L→m) Paris, 1996, p. 117.

(2) «Le jeune Heidegger (1909-1926)» par S.-J. Arrien-S, Camilleri (éd), J. Vrin 2011, p. 271.

(3) Ibid, 272.

**الحيلة في الفلسفات الحديثة والمعاصرة:**

يعدّ بليز باسكال أنّ الحيلة والكذب في قلب الحياة الإنسانية. قدّم الكاردينال دوريتز (Cardinal de Retz) (1613-1676م) الحيلة تقنية بارعة/ماهرة خاصة في مجال الحب، والسياسة. ويرى شوبنهاور (1788-1860م) أنّ الحيلة غير شرعية، لكنه يعترف، أيضاً، بالحق في استعمال الحيل في بعض المواقف.

وتكمن «حيلة الطبيعة»، من أجل ضمان استمرار الحياة، في استعمال الفرد وسيلةً، لذلك تقدّم له لذّة تدفعه إلى البحث عن إقامة العلاقات الجنسية، وبمجرّد ما يهرم ويشيخ، تقوم الطبيعة بعزله واستبعاده (الموت). وهناك الحيل الدبلوماسية، التي تكمن وظيفتها في تسهيل العلاقات الاجتماعية، من خلال «التظاهر».

وبالنسبة إلى الحيل البيداغوجية والتربوية، توصّل روسو إلى أعظم الحيل، بدعوته إلى «التربية الطبيعية»، حيث يكون من المفيد جعل التلميذ يعتقد أنّه هو المعلم، ولكن على المعلم أن يكون هو السّيد والمعلم؛ إذ لا يجب على التلميذ أن يفعل إلا ما يريد، ولكن لا يجب عليه أن يريد إلا ما تريده أن يفعل. ومن الحيل التربوية، أيضاً، إدراج العائق في صيرورة التعلم. وما نحصل عليه بسهولة يفقد عموماً جزءاً من قيمته، ولا يعود يجلب الانتباه، ولكنّ ما هو نادرٌ وصعبُ الامتلاكِ يولّد الرغبة. وقد قامت الحضارة على أساس إخفاء الجسد، وجعل عملية الزواج تحصل بشرط احترام عدد من الطقوس، والقواعد الاجتماعية، من أجل تثمين الزواج، كما أن التأجيل، وفق التحليل النفسي الفرويدي،

يؤدي إلى التصعيد شرط الإنتاج والإبداع. ومن المعروف أنّ الحب يقوى بين الأطراف (روميو وجولييت) مع وجود المنع.

**الحيلة في اللغة الألمانية:**

حيلة أو مكر العقل (Die List der Vernunft)

[1]- schlauer Plan, ein bestimmtes Ziel mithilfe einer Täuschung zu erreichen.

[2]- Fähigkeit und Gewohnheit, seine Ziele durch Täuschung zu erreichen.

[1]- La ruse est le plan pour atteindre un objectif en utilisant une tromperie.

[2]- La capacité et l habitude d'atteindre ses objectifs par la tromperie.

الحيلة، إذاً، هي المخطّط من أجل الوصول إلى هدف، وذلك باستعمال خدعة. وتكمن حيلة العقل، عند هيغل، في أن يجعلك التاريخ تتوهّم أنك تحقّق أهدافاً ومطامحَ فردية الشيء الذي يحثّك على العمل بجد... في حين أنّك تعمل على تحقيق غايات كبرى تنصب في تاريخ العالم، الذي يهدف إلى الوصول إلى الحرية، والعقل، والدولة[1].

وقد أحكم هيغل الربط بين اللامعقول والذاتي والشخصي، وبين المعقول والموضوعي، فلا شيء ذا أهمية كبرى قد تحقّق

(1) Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire (1822, publ. 1837-1840), introduction, trad, Vrin, 1963, p. 35.

في التاريخ دون وجود انفعالات وعواطف قويّة وراءه. وقد توصّل، في فلسفة التاريخ، إلى أن العقل يحكم العالم.

**الوعي البائس وطرق تجاوزه:**

إنّ الوعي البائس هو الوعي الذي لم يفهم الحياة جيداً، فيظهر الإنسان عبداً ضعيفاً لإله قويّ ومتعالٍ غريب عن العالم وعن الإنسان. يقول كلود بروبير: «وهكذا، فإنّ الوعي الإنساني يكون بائساً بتوقه إلى ما لا يستطيع أن يكونه، راغباً في اللامتناهي الذي لا يمكنه بلوغه، وإلى المطلق الذي يتحداه»[1]. في حين أنّ الإنسان هو الذي ينشئ الأفكار الدينية، بحسب وضعيته الاجتماعية والتاريخية، فإذا كان الإنسان ضعيفاً أنشأ إلهاً مفارقاً، وإذا كان قوياً أنشأ إلهاً محايثاً، فالله قد يكون موضوعاً متعالياً (Dieu-objet) خالقاً للإنسان، وقد يكون فاعلاً (Dieu-sujet) وموجوداً داخل الإنسان، وفي العالم.

إنّ الله ليس مفارقاً، أو خارج التاريخ، ولكنّه يفرغ نفسه فيه، فيصبح إلهاً محايثاً، «وهكذا، فإنّ كلّ ما تنمّيه المحاضرات حول فلسفة الدين، ضدّ كلّ أشكال اللاهوت المجرّد أو السلبي الجاهل، هو أنّ الروح، التي لا تتجلّى، لا توجد [...] والمجرد لا يوجد إلا في خضمّ المشخص»[2].

(1) Bruaire Claude - Hegel- Encyclopaedia Universalis, corpus 11, Paris, 1996, p. 254.

(2) Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques 3, op.cit, pp. 28.34.

إن الهبة الإلهية تتمثّل في المسيح المنجد والمنقذ، فبوساطة هذه الهبة يتقرّب الله، بدوره، من الإنسان، وبإمكان كلّ فرد أن يصبح المسيح. والنجاة مرهونة بهذا التحوّل الذي يسمح للفرد بأن يتألّه، أو يتحلّى بصفات الله، حيث إنّ «موت المسيح التاريخي يجعل من كلّ إنسان مسيحاً، وبتعبير آخر: إنّ نفي الوضعي يضمن حياة الفردي في الكلي [...] وبذلك، فإننا لم نبتعد عن الرؤى الرومانسية لـ: شلاير ماخر حول المجتمع»[1].

يعيد هيغل إحياء المعتقدات المسيحية القديمة، ولاسيما أفكار كليمونس الإسكندري، الذي يُعَدُّ أوّل من تكلّم من غير تردّد عن التأليه، فقد جعلت كلمة الله نفسها إنساناً، من أجل أن تتعلّم من إنسان كيف يمكن أن يصير الإنسان إلهاً. والمسيحية لم تأتِ لتقيّد الإنسان، وتجعله خاضعاً لقوّة أجنبية غريبة عن العالم؛ بل من أجل منحه سلطة لم تمنحه إياها الديانات السابقة، بأن تجعله يثق في نفسه، ويأمل الخلاص، الذي يمهّد له بتأثّره الإيجابي في حركة التاريخ. إنّ هذه الأفكار تعبّر عمّا يسمّى اللاهوت الرومانسي، الذي يصالح بين الفردي (الرومانسية) وبين المطلق (اللاهوت).

إنّ خطأ المسيحيين يكمن في أنّهم لم يرَوا المطلق إلا في المسيح فرداً؛ لذلك يجب على المسيح التاريخي أن يموت، وقد مات من أجل إعادة إحياء الفكر (L'esprit)، فيصبح كلّ فرد،

(1) Cottier, L'athéisme de jeune Marx, op.cit, p. 24.

بذاته، مسيحاً، وبهذه الطريقة يتمّ تجاوز الوعي البائس. وباعتبار أنّ الكلّ فينا، فلن يكون التعالي مجدياً. وفق هذه الرؤية التصالحية تفهم العلاقة بين العقل والواقع، ويصير كلّ ما هو معقول واقعياً، وكلّ ما هو واقعي معقولاً.

**عن بعض آثار استبعاد الحيلة:**

أردت، في هذه الورقة، أن أمدّد حدود الدراسة، وأتساءل عن أسباب فشل كثير من المحاولات، والمشاريع الفكرية الحديثة والمعاصرة، حول الدين والإسلام. وافترضت أنّها لم تولِ، ولم تخصّص، داخل أنساقها الفكرية، مجالاً للحيلة، سواء من خلال التعمّق في الممارسات الدينية، وفي الدين، من أجل تحديد الحيلة، أو المكر الممارس من أجل جعل عدد من السلوكات والتصوّرات تستمر إلى يومنا هذا، أم تلك الحيل الموضوعة أصلاً من أجل تجاوز الدوغمائي؛ حيث يكمن دور فلسفة الدين -في نظر إيمانويل كانط- في أنّها نقد عقلاني للمعطى الديني المرتبط، عادةً، بالميتافيزيقا، ومهمتها رفع الإيمان إلى وعي الذات، من أجل حمايته (الإيمان) من النزعة الدوغمائية. وقد تناولت بالدراسة مشروع نصر حامد أبو زيد، وما آل إليه في الأخير من تكفير وصدام عنيف.

**نصر حامد أبو زيد: استبعاد الحيلة أو اللامفكر فيه:**

من حظّنا، ومن سوء حظّنا، أن يكون علم الحيل دالاً على الميكانيكا، حيث إنّ (**كتاب الحيل**) المؤلّف في القرن الخامس عشر الميلادي يتضمّن رسوماً توضيحية للأجهزة الميكانيكية.

ومنه، فإنّ الحيلة مرتبطة، إذاً، بالتقنية، وبالعلم، وبالمهارة، والذكاء، والقدرة على التحكّم وتحريك الأشياء، بغرض جلب المنفعة. وهي، بذلك، تتطابق مع الحذق، وجودة النظر، والقدرة على التصرف في الأمور، والتخلص من المعضلات. ومن هذه الناحية، تتوافق مع التصوّرات اليونانية. ولكن تكمن المشكلة في أنّ الحيلة ليست مجرّد معقولية تقنية، أي تكون الأسباب نفسها تؤدي إلى النتائج نفسها، ففي الحيلة، كما هي مطبّقة في مجال فلسفة الدين، جانب من اللامعقولية والعمل، بخلاف نظام المنطق والطبيعة، حيث إنّ الدوافع الشخصية واللامعقولة تؤدّي إلى نتائج موضوعية.

وقد تفطّن الفقهاء لأهميّة الحيلة، وخصّصوا لها مؤلفات منها: (**صحيح البخاري**) الذي يوجد فيه جزء باسم (**كتاب الحيل**). وفي (**الموافقات**) أفرد الشاطبي قسماً تكلّم فيه على الحيل. وقد اشتهر الحنفية، وهم من أهل الرأي بالقول في الحيل، وقد نقلوا عن أبي حنيفة عدداً من الفتاوى التي استخدم فيها الحيلة لإخراج المستفتي من مأزقٍ وقع فيه. والذي ساعد الإمام على هذا قوّة ذكائه، وحسن فهمه، ودقة استنباطه. وكان أبو حنيفة يعتمد، في فقهه، على ستة مصادر هي: القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والعُرف، والعادة .ولكن لم تعدُ هذه الحيل بعض التطبيقات الجزئية من أجل الالتفاف على الممنوع والمحرم، وكانت تسمح بإخراج الأشخاص من عدد من المآزق. وقد حصل «انحراف» في استعمال هذه الحيل، الشيء

الذي أنتج ما يعرف بـ «الحيل الباطلة» ومنها «العقود الصورية»، فقد يرغب المورث في أن يخصّ بعض الورثة بشيء من الميراث، ولا يستطيع؛ لأنّ الوصية للوارث لا تجوز، فإمّا أن يبيعه بعقد صوريّ؛ أي يقرّ له بدين في ذمّته، وإما أن يقول: كنت وهبتُ له هذا الماء في صحّتي. و«نكاح الشغار»، وهو أن ينكح الرجل ابنة الرجل، ويُنكِحَه الآخرُ ابنتَه، على أن تكون كلّ واحدة صداقاً للآخر. والرشوة باسم الهدية... وهذا ما جعل ابن قيم الجوزية يعدّ الغرض من استعمال الحيلة هو التوصّل إلى الممنوع شرعاً، أو عقلاً، أو عادةً.

ومنه، فإنّ الحيلة تعارض الشّرع، والعقل، والعادة، كما أنّ كلّ من يهتمّ بالبحث فيها يُعَدُّ معارضاً للدين، وهذا ما حصل ليوسف شاخت؛ إذ يقول محمد غرم الله الفقيه[1]: «وما يدعو إلى الاستغراب أنّ الذي اهتمّ بإحياء هذا النوع من التراث هو المستشرق اليهودي الألماني يوسف شاخت (Joseph Schacht)[2]. وقد نشر، على مدار سبع سنوات، الكتب الثلاثة[3]، بعد أن لفّها النسيان».

(1) الفقيه، محمد غرم الله، الحيل الفقهية، بحث منشور على الإنترنت.

(2) ولد في 15 آذار/مارس 1902م، في راتيبور (Ratibor)، ومات في 1 آب/أغسطس 1969م، في أنجلوود (Englewood)، وهو عالم إسلاميات ألماني، من أهمّ مؤلفاته:

An introduction to Islamic law, Clarendon Press, 1964.

(3) الكتب الثلاثة هي:

=

ونفترض أنّ مفهوم الحيلة هذا، وهذه الممارسات المزيّفة له، إضافة إلى الموقف منه، ومن دارسيه، هو الذي وراء عدم التفاتة أصحاب المشاريع الكبرى إلى استخداماته الممكنة، التي تيسّر التغيير، والتثوير، والإصلاح.

**مداخل ممكنة لحيلة العقل: الإسراء والمعراج:**

لفت نظري، منذ سنوات، قصة الإسراء والمعراج، بغضّ النظر عن معقوليّتها، أو عدم معقوليّتها، فما يهمّ أنّ مستهلكي العقائد (الناس) يتقبّلونها بكلّ عفوية، ويدرجونها ضمن معتقداتهم الراسخة. فالحادثة جرت منتصف فترة الرسالة الإسلامية، ما بين السنة الحادية عشرة إلى السنة الثانية عشرة، منذ أعلن النبي أنّ الله قد أرسل جبريل يكلّفه برسالة دينية. ويُعَدُّ الإسراء الرحلة التي قام بها النبي على البراق (الحصان المجنح) مع جبريل، ليلاً، من بلده مكة إلى بيت المقدس. وهي رحلة استهجنت قريش حدوثها إلى درجة أنّ بعضهم صار يصفّق ويصفر مستهزئاً، ولكن النبي أصرّ على تأكيدها، وأنه انتقل من القدس في رحلة سماوية بصحبة جبريل، أو -حسب التعبير الإسلامي- عرج به إلى الملأ الأعلى عند سدرة المنتهى؛ أي إلى أقصى مكان يمكن الوصول إليه في السماء، وعاد، بعد ذلك، في الليلة نفسها. وقد ورد في

---

= - المخارج في الحيل، للإمام محمد بن الحسن الشيباني الحنفي.

- الحيل والمخارج، للخصاف الحنفي.

- الحيل في الفقه، للقزويني الشافعي.

سورة الإسراء قول الله: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: 1].

**بعض الدلالات:**

التعالي والصعود من الأرض إلى السموات السبع، والوصول إلى سدرة المنتهى (التدرّج). في المسيحية، نجد فكرة الله الذي تأنسن (نزول الإله). أما في الإسلام، فنجد فكرة تعالي الإنسان.

فكرة الصعود إلى السماء فكرة قديمة، كما أنّ فكرة نزول الإله/الإلهة إلى الأرض فكرة قديمة أيضاً، ومنه تكون هذه القصة (الإسراء والمعراج) ترسيخ لجدليّة المحايثة والتعالي.

وجود قدرة على التفاوض في مسألة الصلاة (خمس جولات من التفاوض: تحوّل 50 صلاة إلى 5 صلوات). وفي الأخير لم يرضَ موسى بن عمران بخمس صلوات. أمّا الرسول ﷺ، فاستحى أن يرجع إلى الله مجدداً.

قوّة التفاوض تأتي من كون الإنسان في وضعيّة أعلى: لا يخاطبُ الله الموجود في السماء بشراً/نبياً موجوداً على الأرض؛ بل يخاطب بشراً/نبياً موجوداً معه في مستوى قريب.

هذه هي الحيلة، التي كان لا بدّ من استغلالها، وسكت عنها كثير من الأدبيات التي تعرّضت للمسألة. وإذا حصل أن فاوضنا في الصلاة، فمن الممكن التفاوض في مسائل أخرى؟ وكيف أنّ الرسول يفاوض بإيعاز من موسى بن عمران؟ هل يدلّ ذلك على

تكاتف وتحالف بشري؟ كما أنّ القصة ترسّخ فكرة القرب والمحايثة، فالله ليس بعيداً تماماً عن البشر، فقد خصّ له من الأنبياء والرسل كليماً، وخليلاً، وحبيباً...

**نصر حامد أبو زيد: خطاب ما بيده حيلة:**

يبدأ أبو زيد، في مشروعه، تشخيصَ آليات عمل الخطاب الديني، التي يحدّدها فيما يأتي:

1- التراث واحد، فهو تراث الاتفاق والتجانس.

2- التراث والدين لا يعنيان إلا شيئاً واحداً.

3- استرداد التراث للإجابة على كلّ مشكلات الحاضر.

4- تفسير الظواهر كلّها بردّها جميعاً إلى مبدأ، أو علة أولى، ما يؤدي إلى تغييب التفسيرات العلمية.

5- الاعتماد على سلطة السلف، وسلطة النصوص.

6- إطلاقية الأحكام، وغياب النظرة النسبية إلى الحقيقة.

7- إهمال البعد التاريخي لتشكّل الحقائق.

يقول أبو زيد: «وفهم الإسلام مشروطٌ بالدرس النقديّ للتاريخ والتراث؛ الدرس الذي يكفّ عن النظر إلى التاريخ بوصفه تاريخ ملائكة أبرار»[1] وفي كتابه (**نقد الخطاب الديني**)،

(1) أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999م، ص277.
انظر، أيضاً: أبو زيد، نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995م، ص15.

يؤكّد الفصل بين الفكر الديني والدين، أو بين فهم النصوص والنصوص ذاتها، ويعدّ التوحيد بين الفكر والدين أحد طرائق وآليات الخطاب الديني، الذي يرى أصحابه أنّ الدين فكر، والفكر لا يجب أن يكون إلا ديناً، بالإضافة إلى المماهاة بين الحياة الاجتماعية، والسياسية، والدين، ومن ثَمَّ التوحيد التام بين الدين والتراث. وأمام هذه الأزمة يدعو إلى ثورة، فوحدها الثورة تكون قادرة على تدمير وتفجير الأسس المتينة للخطاب الديني المهيمن، في حين أنّ التنوير لا يرتقي، في نظره، إلى هذا المستوى القادر على التغير. يقول: «والحقيقة أنّنا، في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، في حاجة إلى ما هو أكثر من التجديد، نحن بحاجة إلى **تثوير** فكري»[1].

**أسس التثوير: مشروعية التأويل والتفسير:**

إنّ البحث عن إعطاء مشروعية للتأويل ليس إلا نتيجة رفض بعض الاتجاهات، ولاسيما الظاهرية منها لأهمّ المبرّرات التي تعطي التأويل مشروعيّته:

- إنكار حدوث الكلام الإلهي، ومن ثَمَّ إنكار المواضعة اللغوية.
- نفي المجاز عن النص الديني؛ لأنّ المجاز عكس الحقيقة، فالمجاز كذب لا يصدر إلا ممن تضيق به الحقيقة.
- عدم استخدام العقل في فهم النص الديني.

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م، ص232.

وتبرّر الممارسة التأويلية بالمجاز الموجود في اللغة. يقول أبو زيد: «وفيما يتعلّق بقضية (المجاز)، نرى الخطاب الديني السائد والمهيمن إعلامياً [...] ينفي عن عالم ما وراء الطبيعة (المجاز) نفياً تاماً وكاملاً»[1] ويتساءل أبو زيد عن الكيفية التي تمكّننا من الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني، وهل يمكن للعقل أن يصل إلى القصد الإلهي المتضمَّن في النصّ الديني. كلّ نص له خصيصتان تتعلقان بطبيعته اللغوية، فهناك جانب موضوعي مرتبط بالإنتاج الاجتماعي للغة يجعل الفهم ممكناً، وهناك جانب ذاتيّ خاص بفكر المؤلف، أو قصده؛ أي طريقة استخدامه للغة.

وباعتبار أنّنا أمام نصّ ديني، فإنّ (أبو زيد) يهدف إلى إلغاء تجربة المؤلف، أو قصد المتكلم، لطبيعتها الميتافيزيقية، التي لا يمكن للقارئ الإحاطة بها. إن فهمنا لنصّ أدبي -بحسبه- لا يعني فهم تجربة المؤلف؛ بل يعني فهم تجربة الوجود، التي تفصح عن نفسها، من خلال النص، مع العلم بأنّه يعد القرآن نصاً أدبياً. والمقصود بتجربة الوجود الوقائع التاريخية المرتبطة بأسباب النزول. ومن هنا، يظهر النص الديني على أنّه ليس متعالياً، أو مفارقاً للوجود المادي؛ بل محايث له. أمّا الجانب الجدلي لهذه التأويلية، فهو علاقة الحوار التي يقيمها القارئ مع النص، عكس العلاقة القائمة على الإنصات السلبي، وفي هذا الجدل لا يمكن

(1) أبو زيد، نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة، مرجع سابق، ص210، 211.

التخلّص من النوازع الذاتية للتجربة الحاضرة، التي تؤثّر في نظرنا إلى التراث.

وكلّ هذه الآراء التثويرية كانت نتيجتها تكفيرَ (أبو زيد)، وتحالف المؤسسة الدينية (الأزهر)، والمؤسسات المدنية (القضاء) ضدّه، وإلى حدّ ما المؤسسة العلمية (الجامعة). واستند تكفيره على المبرّرات الآتية:

- العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، وتفضيل أهل الرأي على أهل الحديث، ونقد الشافعي، الذي أعطى الأولوية للنصّ، وجعل القياس مقيّداً به، فيما يُعرف بالقياس بالنص.
- نعت الصحابة والأئمّة بما لا يليق بهم.
- إنكار المصدر الإلهي للقرآن والقول بتاريخيّته.
- نفي كون الله خالق كلّ شيء.
- الدفاع عن الماركسية والعلمانية.
- الدفاع عن سلمان رشدي وروايته **(آيات شيطانية)**.

وفي هذا السياق المشحون، عدّ حسن حنفي أنّ هناك طريقةً أخرى لقول الحقيقة، فقد طرح فكرة التعوّد التدريجي على الحقائق، وانتهاج منهج الإصلاح. وكأنّ الحقيقة لا يجب أن تُقال دفعة واحدة (الثورة) لكي لا تصدم القارئ.

**من الفهم إلى التفاهم: منطق الإجماع والوفاق:**

إنّ إقامة حوار مع النص، اعتماداً على أطروحات غادامر، لا يحمي صاحبه من أشكال العنف، الذي يمكن أن يتعرّض له

من طرف الخطابات الأخرى، وهذا ما أوضحه ريكور، عندما أجرى مقارنة بين هابرماس، و غادامر، حيث يقول: «في الوقت الذي يدخل فيه غادامر «سوء الفهم»، باعتباره حاجزاً داخلياً للتفهّم، فإنّ هابرماس طوّر نظريته للإيديولوجيات بوصفها انحرافاً منهجياً للتواصل من طرف المؤثرات الخفية للعنف»[1]. وهذا يبيّن اهتمام غادامر بالشروط الداخلية التي تعيق «الفهم». أما هابرماس، فيهتمّ بالشروط الخارجية، التي تؤدي إلى انحراف التواصل، أو التفاهم. بالإضافة إلى أنّ الحوار، عند غادامر، يتمّ بين القارئ والنص. أمّا المثل الأعلى المنظّم للتواصل عند هابرماس، فيتمثل في الإجماع، أو المشاركة في تأويلات مشتركة، ولذلك يشترط في التأويل قابليته للتوصيل معطياً إيّاه التعريف الآتي: «تفهم المعنى القابل للتوصيل»[2].

ويتكلّم هابرماس على عقلانية تواصلية قائمة على الخطاب البرهاني، الذي يحفّز على خلق اتفاق دون ضغوط بوساطة الإجماع، وفق شروط ديمقراطية، والانتقال من فرد يفعل في العزلة إلى نموذج التّفاهم، أو من فرد يحاول الفهم إلى فرد آخر يعمل في إطار جماعيّ على الوصول إلى التفاهم بوساطة الإجماع.

---

(1) أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل، إفريقيا الشرق، ط1، 1991م، ص77.

(2) المرجع نفسه، ص204.

**صراع التأويلات وإنتاج العنف:**

إنّ تأويل (أبو زيد) لا يخرج عن صراع التأويلات، فهناك اتجاهان هرمينوطيقيان؛ أحدهما يهدف إلى إعادة إحياء وإجلاء المعنى، والآخر يهدف إلى إزالة الخطأ والكذب عن المعنى. يقول ريكور: «الهرمينوطيقا مفهومة على أنّها إجلاء وإعادة إحياء المعنى الموجّه على شكل رسالة. ومن جهة أخرى، هي مفهومة على أنّها إزالة الأخطاء، وتقليص الأوهام»(1) ومنه، إنّ التأويل، عند (أبو زيد)، لا يتجاوز محاولة إزالة الأوهام التي علقت بالمعنى، ولاسيما وَهْم اعتبار أنّ عالم الطبيعة مجاز، وأنّه لا حقيقةَ خارج حدود العالم الميتافيزيقي، ما يؤدّي إلى نفي الإرادة الإنسانية، وقوانين الطبيعة. أمّا بالنسبة إلى الاتجاه الثاني، فهو لا يتجاوز مسلّمة الإيمان من أجل الفهم، والفهم من أجل الإيمان «فيبقى الإيمان نقطة بداية ونهاية عنده، وهكذا يمكن إحياء المعنى»(2).

**بول ريكور ووظيفة الفيلسوف: التحكيم (L arbitrage):**

يرى ريكور أنّ وظيفته تتمثّل في الوقوف حكماً بين هذه التأويلات، حيث يقول: «تواصلي جامع، ويريد أن يكون جامعاً، أرشّح نفسي لفحص عدد من الدراسات للمشكل الرمزي نفسه، وأن أفكّر فيما تعنيه هذه التعددية في الدراسات. أحب أن

(1) Ricœur, Paul, De l'interprétation - Edition du Seuil, Paris, 1965, pp. 35-36.

(2) أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، ط2، 1994م، ص21.

أُلحِقَ بالفلسفة مهمّة التحكيم، ولقد تدرّبت، خاصةً، على تحكيم الصراع بين عدد من الهرمينوطيقيّات في الثقافة الحديثة»[1]. ويظهر موقف ريكور جلياً، من خلال تحكيمه الصراع الحاصل في الثقافة الغربية بين الاتجاه الظواهري، والاتجاه التحليلي النفسي حول المقدس.

إنّ الظواهرية لا تفسّر، بل تصنّف؛ لأنّ التفسير يعني إعادة الظاهرة الدينية إلى أسبابها، وإلى أصولها. أمّا الوصف فهو يسمح بإدراك الظاهرة كما هي في الثقافة، والإيمان، والرواية، وهي، لأجل ذلك، تعدّ الدين حقيقة موضوعية، وتعمل على إعادة إحياء المقدّس، لذلك تتميّز حركتها بأنّها تتّجه نحو الأمام؛ أي نحو التقدم العقلي؛ لأن الدين يعمق الوعي بالذات. أمّا الاتجاه التحليلي، عند فرويد، فيتميز بأنه بحث أركيولوجي يبحث عن أصول وجذور الظاهرة. إن فرويد يعدّ الدين وهماً، من حيث هو مجرّد عودة للمكبوت المترسخ في اللاشعور، والمرتبط بقتل الأب، وظهور طقوس التحريم. لذلك يجزم فرويد بأنّ الدين إنتاج بشري. وأمام الصراع بين الرغبة والواقع، إن الإنسان يحيي، في ذاته، صورة الأب القوي الصارم، والجالب للمنافع؛ هذه الصورة التي انطبعت فيه تمثلاً لا شعورياً في تجاربه العائلية المقموعة. ومن ثَمّ، عملُ فرويد تحليليّ، وفكره حركة تتجه نحو الوراء؛ ولذلك إنّ هذين الموقفين متناقضان. يقول ريكور: «علما

(1) Ricœur, Paul, Le conflit des interprétations - Aux éditions du seuil, 1969, p. 67.

التأويل يمثّلان حركتين متنافستين؛ حركة تحليلية وتراجعية نحو اللاشعور، وحركة تركيبية وتقدمية نحو الفكر»[1]. باختصار، إنّ كلا الموقفين يمثلان أركيولوجيا وإسكاتولوجيا، وكلاهما متداخلان ومتكاملتان لفهم الظاهرة الدينية.

والباحث، مفكراً مسؤولاً، يضع نفسه وسط الطريق بين الإلحاد والإيمان، ويتساءل ريكور عن نوع الإيمان الجدير بأن يبقى، بعد انتقادات كل من فرويد، ونيتشه، وما وظيفة الإلحاد؟ ويجيب قائلاً: «الإلحاد يعلّمنا التخلي عن صورة الأب؛ تجاوز صورة الأب كصنم، فإنّه يمكن أن تُغلّف كرمز، وهذا الرمز سيكون استعارة لأساس الحب. أظنّ أنّ هذا هو المعنى الديني للإلحاد، يجب أن يموت صنم لكي يمكن أن يبدأ رمز الموجود بالتكلم»[2].

**استنتاج:**

لماذا يكون الوعي بائساً، ولماذا يكون وجود الإنسان بائساً، في حين يَعِدُه الدين بالأفضل، دائماً الأفضل في الحياة الدنيا، وفي الآخرة؟ مشاريع كبيرة، بداية من عصر النهضة، وبداية من رجال الإصلاح الديني المسلمين، وقبلهم بكثير منظومات فلسفية وكلامية عمّقت، وأشكلت، وأجابت عن أسئلة كثيرة، تسمح بفهم الوجود والموجود، ولكنّها كلّها توقفت عند حدود

(1) Ibid, p. 321.
(2) Ibid, p. 457.

الممارسات العقلانية (المنطق والفلسفة)، وما يسمح به التواصل اللغوي بين البشر، أو عند الممارسات اللاعقلانية، وأقصد، بذلك، التصوّف، باعتباره ممارسة روحية وجمالية تنمّي الذوق، وتفتح أفق النظر الواسع جداً. وجود الممارسات الدينية المحاكاتية قائم هو، أيضاً، وبكثرة، على أساس الاحتفاظ بتجربة أولية معاشة من طرف صحابة الرسول ﷺ، وتقدّم نفسها باعتبارها نموذجاً للبشرية جمعاء، في مسار تاريخي مليء بتصدير التجربة، وفق ما أطلق عليه «الفتوحات الإسلامية».

وفي المسار التاريخي الطويل، هناك لحظات تنوير وتقدّم حضاري بارزة، ولكن توجد، أكثر منها، لحظاتُ تقهقرٍ وتراجعٍ كبيرة على مستوى السؤال، وعلى مستوى أسباب الوجود. هذا هو حال جميع الحضارات، ولكنّ تعميق سؤال النهضة، والتنوير، والتقدم، والتحرر، والتجديد الديني... يستدعي طَرْقَ جميع الأبواب، وتجريب كلّ الممكنات. وأعتقد أنّ الفهم العميق للدين والتديّن يقتضي القبض والإمساك بالآليات المتحكّمة فيه؛ آليات الغلق والفتح، فإذا ما حدّدناه أمكن تحقيق كثير من الأهداف.

يمكن القول: إنّ التجربة الدينية المسيحية، ضمن فلسفات الدين التي تخصها، قد فعلت ذلك منذ القديس بولس، وبعد ذلك لوثر، ثمّ هيغل، انتهاء بـ الهيغليين الشباب، الشيء الذي أفضى إلى الاعتراف بالفضاء الخاص والفضاء العمومي، والفصل بين الدين والدولة، وعلمنة المجتمع، وإجراء عدد من المصالحات، ضمن تعقيد منظومة الدين، والمجتمع، والدولة.

حيلة العقل منطلق أساسي لذلك، وكما أنّ داخل الدين والتّدين توجد آليات الاستمرارية والانغلاق الهادف إلى الحماية والمحافظة على الدين، هناك، أيضاً، آليات تسمح بالتجاوز والتغيير.



# المصادر والمراجع

- أبو زيد، نصر حامد:
  - الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م.
  - دوائر الخوف، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999م.
  - النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995م.
  - نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، ط2، 1994م.
- أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل، إفريقيا الشرق، ط1، 1991م.
- الفقيه، محمد غرم الله، الحيل الفقهية، بحث منشور على الإنترنت.
- Largeault Jean - Idéalisme - Encyclopaedia Universalis (corpus 11), France 1996.
- Ricœur Paul, Ontologie, Encyclopaedia Universalis, Corpus 16 (Nation -Orchidales) Paris, 1996.

- Aristote, La métaphysique - Tome 2, J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin (Paris) 1966.
- Smith Pierre, Mythe approche ethno-sociologique - Encyclopaédia Universalis, France (Paris), 1990.
- Davy Marie - Madeleine - Encyclopédie des mystiques, Tome1. Chamanisme, Grecs, Juifs, Gnose, Christianisme primitif - 1996, pour la présente édition. Edition Payot et rivage.
- Puech Henri, Charles - En quête de Gnose, la gnose et le temps (1) - édition Gallimard, 1978.
- Dupré Louis - Mystique et pensée chrétienne- Encyclopédie philosophique universelle (l'univers philosophique)-
Volume dirigé par André Jacob, Préface de Paul Ricœur, 1ère édition fevrier1989, 3ème édition 1997, PUF.
- Rouche Michel, Les racines de l'Europe, les sociétés du haut moyen age (568-888), Fayard, 2003.
- Rovan Joseph, Histoire de l'Allemagne des origines à nos jours, Editions du Seuil, octobre 1998.
- Dan Brown, Da Vinci Code, 2003.
- Jean-Denis Kraege. «L'Ecriture seule, Pour une lecture dogmatique de le bible: l'exemple de Luther et Barth». Labor et Fides, Genève, 1995.
- Pierre Buhler, Luther Martin. Encyclopaedia Universalis (corpus14- L→m) Paris, 1996.
- «Le jeune Heidegger (1909-1926)» par S.-J. Arrien-S, Camilleri (éd), J. Vrin 2011.
- Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire (1822, publ. 1837-1840), introduction, trad, Vrin, 1963.

- Bruaire Claude - Hegel- Encyclopaedia Universalis, corpus 11, Paris, 1996.
- Ricœur, Paul, De l'interprétation - Edition du Seuil, Paris, 1965.
- Ricœur, Paul, Le conflit des interprétations - Aux éditions du seuil, 1969.

